

Humanizm i oświecenie. Próba wstępnych rozpoznań i uporządkowań

Wstępne rozważania nad problemami przedstawionymi w tytule rozpocznę od cytatu:

Jedna jest tylko droga, która wzniesie nas na wyżyny wielkości, gdzie nikt nas naśladować nie zdoła – ta droga to naśladowanie starożytnych. O Homerze powiedział ktoś, iż każdy, kto nauczy się go rozumieć, będzie go podziwiał; [prawda ta] dotyczy również dzieł sztuki starożytnej, szczególnie greckiej. Trzeba żyć się z nimi jak z przyjaciółmi, aby móc uznać, że *Laokoon* jest równie niepowtarzalny jak Homer. Posiadłszy tak doskonałą znajomość [sztuki starożytnej] podzielimy sąd Nikomachosa o Helenie Zeuksisa: „Weź moje oczy” rzekł do nieuka, który chciał zganić obraz, „a wyda ci się ona boginią”. Takimi oczami patrzyli na dzieła starożytnych Michał Anioł, Rafael, Poussin. Czerpali dobry smak z samego źródła, a Rafael nawet w jego ojczyźnie. Wiadomo [bowiem], że posyłał do Grecji młodych ludzi, by rysowali dla niego ruiny antyczne¹.

Fragment ten pochodzi z *Mysli o naśladowaniu greckich rzeźb i malowideł* Johanna Joachima Winckelmanna, dzieła powstałego w 1775 r., poprzedzającego *Historię sztuki u dawnych*; zawiera ono zasadnicze elementy koncepcji estetycznych niemieckiego

¹ Johann Joachim Winckelmann, *Mysli o naśladowaniu greckich rzeźb i malowideł*, tłum. J. Maurin-Białostocka, w: *Teoretycy, artyści i krytycy o sztuce 1700–1870*, oprac. E. Grabska, M. Poprzęcka, Warszawa 1989, s. 163.

uczonego, sformułowanych zanim jeszcze bezpośrednio zetknął się z zabytkami starożytności². W cytowanych rozważaniach pojawia się kilka elementów kluczowych do rozpoznania relacji humanizmu i oświecenia. Niewątpliwie podstawowe znaczenie ma bezdyskusyjne – przynajmniej dla Winckelmanna – budowanie refleksji estetycznej dotyczącej sztuki w ogóle, a współczesności szczególnie, poprzez odwołanie do starożytności, poprzez afirmację sztuki dawnych Greków i wywiedzionych z niej sposobów patrzenia, kształtowania się „sztuki widzenia”.

Winckelmannowski model refleksji, wyraźnie klasycystyczny, nie jest jednak w drugiej połowie XVIII w. jedyny; wyrazistą opozycję do niego tworzy formująca się w *Salonach* Diderota nowoczesna krytyka sztuki, oparta na zdecydowanie odmiennym, nieklasycystycznym myśleniu i o mechanizmach reprezentacji, i o przedstawianych tematach. Nie ulega przy tym wątpliwości, że pisarstwo i sposób filozofowania Diderota świadczą, że posiadał znaczną wiedzę o starożytności i ją wykorzystywał, jego przynależność do kręgu osiemnastowiecznych humanistów – jeśli za jedno z kryteriów uznać zainteresowania starożytnicze – jest niewątpliwa³.

Podziw Winckelmanna dla starożytnych Greków łączy się z wezwaniem do ich naśladowania, a więc do przyjęcia postawy typowej dla klasycyzmu, charakterystycznej dla zwolenników „dawności”, głęboko zakorzenionej w tradycji renesansowej i żywej w baroku: przykłady przywołane w cytowanym fragmencie wyraźnie na ciągłość tej tradycji wskazują. Kwestia naśladowania starożytnych stanowi również jeden z fundamentów osiemnastowiecznej refleksji nad literaturą, mocniejszy w obszarze doktryny klasycznej, mniej eksponowany w nurtach modyfikujących jej rozwiązania lub od niej odchodzących. Z całą jednak pewnością tradycja antyczna tworzy bardzo istotny element wspólnego kodu kulturowego Europy doby oświecenia, nie tylko w zakresie sztuki i literatury, ale dla szeroko pojętej sfery uczestnictwa w wykształceniu i kulturze.

² J. Białostocki, *Johann Joachim Winckelmann*, w: *Teoretycy...*, s. 183.

³ Por. F. Marchal-Ninosque, *La culture de Diderot*, Paris 1999, s. 119–193.

Jednakże antyk nie stanowił w XVIII w. obszaru na rozmaite sposoby odzyskiwanego i triumfalnie wydobywanego z zapomnienia – jak miało to miejsce w dobie renesansu – nie stanowił też najważniejszego i powszechnie akceptowanego źródła formowania tożsamości kulturowej – obok konkretnej kultury narodowej – jak w czasach baroku, w XVII stuleciu.

W wieku XVIII dziedzictwo antyku grecko-rzymskiego stało się przedmiotem zróżnicowanych procesów, które modyfikowały jego status i znaczenie w sposób – powiedziałbym – niezbyt uporządkowany i mało konsekwentny. Z jednej bowiem strony zainteresowanie antykiem na przestrzeni całego stulecia kilkakrotnie wyraźnie wzrosło, czy to w związku z odkryciami archeologicznymi, jak w przypadku Herkulanum lub Pompei, czy to w związku z publikacjami i działalnością poszczególnych postaci, jak Comte de Caylus, Winckelmann bądź Gibbon, nie wspominając nawet o powieściach Fénelona albo Wielanda, czy to wreszcie w związku ze zmianami postaw estetycznych, jak w przypadku neoklasycyzmu około 1800 r. Z drugiej strony tradycja antyczna zaczęła być wypierana z roli tożsamościowego zwornika Europy przez kulturę francuską, łacina stopniowo przestawała pełnić funkcję i wspólnej mowy kontynentu, i języka elit; posiadanie wiedzy o dawnej literaturze, filozofii czy sztuce nie stanowiło niezbędnego warunku, by wejść do elity kulturalnej, a raczej – by funkcjonować w ramach oświeconej publiczności. Człowiek oświecenia oczywiście nie rezygnował z tradycji antycznej, odwoływał się do niej, ale nie uważał jej za pierwszoplanowy składnik swojego światopoglądu i widzenia świata, nie był jednakże w stanie systematycznie zredefiniować jej znaczenia, jak uczynili to romantycy.

Niejednolitość i niekonsekwencja w spojrzeniu na tradycję antyczną w dobie oświecenia miała źródła – jak można sądzić – w wydarzeniach, które rozegrały się na przełomie stuleci XVII i XVIII i stanowiły fragment kryzysu świadomości europejskiej oraz kształtowania się formacji oświeceniowej. Chodzi tu o zespół polemik znany jako „spór starożytników z nowożytnikami”, mający wyraźnie szersze znaczenie niż tylko estetyczne, przynosił on bowiem refleksję z jednej strony nad historycznością

– także natury ludzkiej, z drugiej zaś wiódł ku nowemu sposobowi określenia doskonałości jako ideału humanistycznego. Kolejnym etapem starcia był w drugim dziesięcioleciu XVIII w. „spór o Homera” między panią Dacier a Houdarem de La Motte. Polemiki te odsłoniły wyraźnie wewnętrzne napięcie w klasycystycznej estetyce, która, jak pisze Alain Génétiot, dążyła do tego, by – zgodnie z nastawieniem nowożytników – stać się nowoczesną doktryną jednocześnie estetyczną i etyczną, a przy tym nadal wpisywać się w dziedzictwo antyczne odnalezione przez humanizm⁴.

Zasygnalizowane tu przeobrażenia klasycyzmu wskazują na niewystarczalność dla oświecenia dawniejszego, ukształtowanego w wiekach XV i XVI humanistycznego modelu nawiązania do tradycji antycznej. W perspektywie europejskiej, jeśli wziąć pod uwagę całe osiemnastowieczne trwanie klasycyzmu i funkcjonowanie humanizmu, widać wyraźnie, że nie nastąpiło zdecydowane zerwanie, że dziedzictwo okazało się trwałe, choć sposób jego wykorzystania uległ – czy może raczej – ulegał – zmianie. Obecność antyku w kulturze wieku XVIII jest ogromnym i złożonym zagadnieniem dotyczącym różnych zjawisk i obszarów, które badane i ukazywane może być na wiele sposobów i w rozmaitych perspektywach, jak świadczy poświęcony tym kwestiom fragment książki Teresy Kostkiewiczowej *Polski wiek światła. Obszary swoistości*⁵. Zamiast podsumowania tego wątku chciałbym jedynie zaakcentować, że w kulturowej rzeczywistości oświeceniowej Europy toczył się wielostronny spór między dwiema antycznymi tradycjami, grecką i rzymską, będący w gruncie rzeczy istotnym składnikiem dyskursu tożsamościowego całej ówczesnej kultury. Co ważniejsze, spór ten nie zanikł pod koniec XVIII w., ale w późno- czy postoświeceniowej Europie, po doświadczeniach i konsekwencjach rewolucji francuskiej i napoleonizmu odegrał istotną rolę w kształtowaniu fundamentu romantycznego spojrzenia na

⁴ A. Génétiot, *Le classicisme*, Paris 2005, s. 73.

⁵ T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światła. Obszary swoistości*, Wrocław 2002, rozdz. II: *Wobec dziedzictwa antyku*.

tradycję i współczesność⁶. Dla rozpoznania podstawowych wyznaczników oświeceniowego humanizmu zasadnicze znaczenie ma rekonstrukcja tego sporu, zbadanie argumentów pojawiających się w nim i na poziomie elitarnym, i popularnym.

Kwestią oczywiście szerszą i mającą więcej aspektów niż poprzednia jest próba określenia charakteru i specyfiki humanizmu oświeceniowego. Wiąże się z nią zagadnienie zbliżone, choć kierujące uwagę ku odmiennym rejestrom problemu, odnoszące się do osób, a mogące przybrać np. postać pytania: kogo w oświeceniu można określić jako humanistę?

Próbując określić perspektywę, w której możliwe byłoby rozwiązanie tych złożonych problemów, chciałbym przywołać wypowiedź Jerzego Kłoczowskiego z rozmowy opublikowanej w roku 2004 w „Europie”. Zacznę od przytoczenia pytania, którego nie sformułowałbym w ten sposób, ale zapewne dziennikarz stawiając je miał określony cel: „Czy oświecenie jest martwe?” Odpowiedź prof. Kłoczowskiego brzmi następująco: „Broń Boże! Tylko że musimy – jak zawsze – spojrzeć na całe dziedzictwo europejskie, na dziedzictwo Rzeczypospolitej chrześcijańskiej, a także na dziedzictwo oświecenia tak jak na historię – trzeźwo. [...] Na doświadczenie Europy, łącznie z oświeceniem, należy spojrzeć krytycznie: przez pryzmat bratobójczych konfliktów, dwóch wojen światowych i powojennej zimnej wojny, która także podzieliła Europę. Mamy dwie wielkie tradycje europejskie – chrześcijaństwa i humanizmu. Są one, gdzieś tak od XII w. przynajmniej, splecione. Używam nieraz pojęcia «chrześcijańskiego humanizmu»⁷. Tu zamykam cytaty, bowiem kwestie, na które chciałbym zwrócić uwagę, już się pojawiły.

Pierwsza z nich dotyczy interpretowania oświecenia jako zjawiska historycznego, które wpływa na kształt współczesności i jest przedmiotem nie tylko poznania, ale również wartościowania:

⁶ Por. np. E. Kociszky, *Griechenland und das klassische Ideal* oraz C. Foucart, *Rom und das klassische Ideal*, w: *Die Wende von der Aufklärung zur Romantik 1760–1820. Epoche im Überblick*, red. H.A. Glaser, G. Vajda, Amsterdam–Philadelphia 2001.

⁷ Rozmowa z Jerzym Kłoczowskim, rozmawiał J. Wróbel, „Europa” – dodatek do „Dziennika”, 2004, nr 34, s. 2.

w niektórych przypadkach pojawiają się oceny skrajne, zwłaszcza oskarżenia oświecenia prowadzą do zapoznania jego istoty, choć stereotypowa gloryfikacja również wyrządza niewątpliwie szkody, by wspomnieć tylko edukacyjne konsekwencje marksistowskiego spojrzenia na „postępowe” oświecenie. Nie zatrzymuję się nad tą kwestią dłużej, gdyż jest ona w pewnym rejestrze – dotyczącym ideologicznego i narracyjnego konstruowania przeszłości – dość oczywista, natomiast w innym obszarze – konkretnych sądów i stanowisk w sprawie oceny oświecenia – zbyt złożona. Na jedną tylko konsekwencję tych dyskusji chciałbym zwrócić uwagę: negatywne wartościowanie „oświecenia” w zideologizowanym dyskursie współczesności uniemożliwia najczęściej przywołanie wraz z nim zjawiska wartościowanego raczej pozytywnie, czyli humanizmu; powstaje w ten sposób swoisty filtr pojęciowy, uniemożliwiający to trzeźwe i krytyczne spojrzenie, o którym mówił Jerzy Kłoczowski.

Druga kwestia pojawiająca się w jego wypowiedzi wydaje mi się szczególnie ważna, mianowicie chodzi o splatanie się chrześcijaństwa i humanizmu. Perspektywa ta okazuje się dla refleksji nad oświeceniem istotna zwłaszcza wówczas, gdy rozważania nie koncentrują się na elitach – przede wszystkim światopoglądowych – wieku XVIII, ale dotyczą szerszych czy rozleglejszych kręgów ludzi żyjących w tym stuleciu, funkcjonujących zasadniczo w sferze typowego światopoglądu oraz „wspólnego użytkowania” kultury⁸. Jednakże humanizm w XVIII w. stanowi zjawisko ujawniające się zarówno w społecznej szerokiej (choć niewątpliwie ograniczonej) przestrzeni kulturowej, jak i w elitarnej, przy czym przybiera w obu tych sferach odmienną postać. Z tego względu powiązania chrześcijaństwa i humanizmu należałoby sytuować w wieku XVIII i na różnych płaszczyznach, i w różnych wymiarach społecznych, uwzględniając także postępujący stale proces zapoznawania się z treściami humanistycznymi i ich akceptowania

⁸ Por. A. de Baecque, F. Mélonio, *Lumières et liberté. Les dix-huitième et dix-neuvième siècles*, red. J.-P. Rioux, J.-F. Sirinelli, Paris 2005, Histoire culturelle de la France, t. III, s. 89–151.

przez coraz szersze kręgi – co stanowiło konsekwencję procesów edukacyjnych. Trudno jednak uznać, że pojawianie się elementów humanistycznych prowadziło do osłabiania postaw religijnych. Podobnie należałoby się wystrzegać przed formułowaniem prostej zależności – częściej w dyskursach ideologicznych – między postępami oświecenia a zmniejszaniem się zasięgu i „intensywności” religijności.

Wyraźnie trzeba więc zaakcentować w perspektywie odwołującej się do społecznego funkcjonowania zjawisk światopoglądowych kształtowanie się w „oświeconym stuleciu” dwu nurtów humanistycznych: „potocznego” i elitarnego. W pierwszym z nich często pojawia się (i nie jest czymś zaskakującym) postawa religijna, nie tylko oznaczająca akceptację założeń chrześcijaństwa dotyczących obrazu świata, ale także – najczęściej, w dużym stopniu – udział w praktykach, wierność zasadom moralnym. W drugim – elitarnym – za charakterystyczną cechę uznać należałoby odgrywanie przez należące doń osoby wyspecjalizowanych ról społecznych – znawców, erudytów, kolekcjonerów, uczonych, literatów, przywódców opinii publicznej i dość częste odchodzenie przez nie od praktyk religijnych. Nie sposób jednak mówić tu o jednoznacznych przyporządkowaniach, raczej o pewnych tendencjach. We współczesnym spojrzeniu często tym właśnie postaciom z oświeceniowych elit bezpośrednio przypisuje się niechęć do kościoła, do religijności, libertynizm, deizm, ateizm. Ma to w pewnej mierze korzenie w osiemnastowiecznych sporach i polemikach, w mniejszym stopniu znajduje pokrycie w rzeczywistych postawach, ale nie może i nie powinno stanowić podstawy do zbyt szerokich uogólnień. Mówiąc inaczej – wymienione cechy przypisywano „filozofom” jako sprawcom i rzecznikom oświecenia i definiowano ich właśnie zasadniczo poprzez stosunek do religii, a nie poprzez zainteresowania humanistyczne, jak często wynikałoby z odgrywanej przez nich roli, z zainteresowań, z praktyki. Kwestie religijne były przez ludzi XVIII w. zgłębiane niejednokrotnie z ogromnym zainteresowaniem, choć pamiętać należy i o tych pisarzach czy filozofach (a więc przedstawicielach elit), którzy świadomie skrywali swoje (niekoniecznie wywrotowe) myśli o Bogu bądź religii,

uważając ją za sferę prywatną, niepubliczną – podobnie jak czynili to nieraz humaniści renesansowi.

Niewątpliwie nie jest możliwe stawianie znaku równości między renesansowym humanistą a oświeceniowym filozofem; zarówno ich zainteresowania, światopogląd i cele były odmienne, jak i różna była funkcja społeczna. Najważniejsze wydaje się tu zaakcentowanie udziału oświeceniowych filozofów w przeobrażeniach, które – jak opisuje to Jürgen Habermas⁹ – doprowadziły do uformowania się opinii publicznej jako nowoczesnej formy i mechanizmu wyrażania poglądów oraz wpływania na sposób funkcjonowania państwa i społeczeństwa. Filozof osiemnastowieczny humanistą nie był również w innym znaczeniu, odwołującym się do uznawania prymatu spraw dotyczących człowieka nad wszystkimi innymi, do koncentrowania uwagi na indywidualnej tożsamości jako najważniejszej cesze istoty ludzkiej. Sposób ujmowania świata najbardziej charakterystyczny dla oświeconego filozofa zakładał usunięcie na dalszy plan opozycji teocentryzmu i antropocentryzmu, a eksponowanie perspektyw społecznej i użytecznej.

Wynikało to – przynajmniej po części – z przeobrażeń, które sprawiły, że człowiek oświecenia miał się stać – i stawał się – człowiekiem innym niż w poprzednich wiekach wczesnej nowożytności, znalazł się na progu nowoczesności. Przeobrażenia te dotyczyły zwłaszcza przestrzeni, w której funkcjonowały społeczeństwa XVIII w., liczby ludności, więzi społecznych wytwarzanych przez państwo, a także – co najłatwiej zauważalne – kwestii gospodarczych i cywilizacyjnych. Filozofia i antropologia oświecenia sytuowały więc to, co jednostkowe i indywidualne, w kontekście tego, co zbiorowe i społeczne: tożsamość budowała się zasadniczo w relacji do innych, niekiedy tylko wobec innego. To generalne założenie antropologii „obserwującego umysłu”¹⁰, akcentujące

⁹ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1990, (wyd. I: 1962), polski przekład: *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa 2007.

¹⁰ Posługuję się tu formułą tytułową niemieckiej wersji książki Sergio Moravii, *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*, Frankfurt am Main – Berlin – Wien 1977.

znaczenie bycia w społeczności i procesów socjalizacyjnych, odnosi się także do późnobarokowych samotników, melancholików drugiej połowy stulecia i marzycieli z przełomu wieków XVIII i XIX: oświecenie odznaczało się tu bardzo dużą konsekwencją. Przy czym podkreślić należałoby, że marzenia wieku światła o szczęściu¹¹ przybierały przeważnie właśnie kształt wspólnotowy, zbiorowy, stąd tak wyraźnie zaznaczająca się obecność pierwiastka utopijnego – i stworzonych wizji utopijnych – w myśli oświeconego stulecia i ówczesnej literaturze.

Stąd też „zwieńczenie” oświecenia w postaci rewolucji francuskiej. Oczywiście nie można rozpoznać w niej wszystkich jego zasadniczych idei, gdyż wielokrotnie wykracza ona „poza oświecenie”, zaś jej głównym problemem – ożywiającym zbiorową wyobraźnię do dzisiaj – stał się terror i – odwołując się do sformułowania Bronisława Baczki – wyjście z terroru¹². Źródła marzeń rewolucji francuskiej oczywiście nie tkwiły tylko w oświeceniu, sięgała ona do „tradycji religijnej judaizmu i chrześcijaństwa oraz [do] rozwijających się pod ich skrzydłami nadziei mesjanistycznych” i je aktualizowała. Jak podkreśla Charles Taylor, w rewolucji francuskiej nadzieje oparte na tych podstawach zostały po raz pierwszy ujęte w światopoglądzie świeckim, a „niektóre ze świeckich treści tych oczekiwań zostały wypracowane przez oświeceniowy humanizm. Nowa era miała być czasem rozumu i życzliwości, wolności i humanitaryzmu, równości, sprawiedliwości i niezależności. W czasie rewolucji ujawnia się właściwe Rousseau zaufanie pokładane w dobru niezepsutej natury, pozbawione jednak istniejącego u Rousseau wyraźnego, a nawet rozpaczliwego poczucia, że we współczesnych dużych społecznościach odnowienie utraconej więzi z naturą jest niemożliwe”¹³.

¹¹ Por. R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris 1967.

¹² Formuła tytułowa książki B. Baczki, *Jak wyjść z Terroru: Termidor a Rewolucja*, Gdańsk 2005.

¹³ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001, s. 715–716.

Charakterystyczne są przekształcenia, jakim – również w konsekwencji „nowej lektury” ideałów starożytnych – uległo to spojrzenie w kulturze niemieckiej przełomu stuleci, współtworząc nowy model humanizmu, ujawniający się zwłaszcza u Schillera, Hölderlina, Humboldtów, Schellinga, Hegla. Jeśli przyjmiemy zarysowaną tu perspektywę, to okaże się, że humanizm oświeceniowy funkcjonował dzięki odwoływaniu się do pewnego obszaru tradycji i wskazywaniu na wartości, przybierał postać komponentu refleksji poszczególnych myślicieli, a nie realizował się poprzez ich „dołączenie się” do istniejącego światopoglądu. Stanowił więc zjawisko niejednolite i nieciągłe, choć jego – w mniejszym czy większym stopniu ujawniana „na powierzchni” – obecność w myśli wieku XVIII jest wyraźna i czytelna.

Kolejny wątek dotyczący obecności humanizmu w oświeceniowym sposobie ujmowania rzeczywistości jedynie zasygnalizuję. Odnosi się on do historii nauki, do perspektywy związanej z tym jej obszarem, który określa się jako nauki humanistyczne. Nie wchodząc w złożone zagadnienia przekształcania i kształtowania się w osiemnastowiecznej nauce poszczególnych dziedzin i dyscyplin badawczych, podkreślić należy wyraźny rozwój nauk ścisłych, eksperymentalnych, przyrodniczych, technicznych, nauk o Ziemi. Stereotyp, według którego nad wiekiem światła dominowała fizyka Newtona, opiera się na prawdziwych podstawach. Natomiast w historii nauk humanistycznych wiek XVIII stanowi na ogół fazę ustalania ich przedmiotu i zakresu funkcjonowania, kształtowania się podstaw metodologicznych, zmiany języka, w jakim prowadzone były badania. Posługując się bardzo dużym uogólnieniem powiedzieć można, że nauki humanistyczne w dobie oświecenia były kontynuowane wedle wypracowanego modelu, a nie wprowadzały rozwiązań zasadniczo nowych. Wiąże się to w dużej mierze z dostrzegalnym w tym stuleciu kryzysem uniwersytetu jako instytucji badawczej i edukacyjnej, z przeniesieniem ciężaru badań na „nieprofesjonalistów” i na inne środowiska – akademie czy stowarzyszenia. Status badacza nie oznaczał w wieku XVIII bycia humanistą, choć oczywiście w znacznej liczbie przypadków zbieżność taka zachodziła.

Przedstawione uwagi w kwestiach, które – jak sędzę – można uznać za kluczowe dla historycznych rozważań nad humanizmem w dobie oświecenia, pozwalają na pewne uogólnienie. Otóż, jak się wydaje, nie sposób przedstawiać humanizmu w XVIII w. jako zjawiska jednolitego, mającego wyraźne kontury, pozwalającego się precyzyjnie określić, ująć w perspektywie chronologicznej. Miało ono dość wyraźnie charakter niesystematyczny, niesystemowy, nieciągły, nie posiadało wyraźnej dominanty, a raczej zespół dominant zmieniających się w czasie; wyraźniej określały dziedziny i obszar jego działania pewne wartości czy tematy; nie przybrał natomiast humanizm w oświeceniu postaci wyraźnego nurtu czy prądu. W konsekwencji trudno mówić o jednoznacznej roli humanisty w wieku XVIII, która byłaby związana z określoną funkcją czy posiadaniem konkretnego statusu. Oświeceniowi literat, badacz, filozof, uczoney, artysta mogli mieć humanistyczne zainteresowania, kierować się wartościami humanistycznymi w swoich pracach, przybierać postawę humanistyczną, natomiast poprzez odgrywanie określonej roli nie stawali się humanistami. O przynależności do tej kategorii decydowały więc indywidualne cechy światopoglądu, a nie pełniona funkcja społeczna. Oczywiście, owe cechy indywidualne układały się w pewne konfiguracje, tworzyły całości funkcjonujące w zbiorowości, łączące ludzi w grupy akceptujące lub odrzucające poszczególne rozwiązania.

Próby określenia oświecenia, odchodzące od kryteriów wyłącznie chronologicznych i od jednolitego obrazu tej formacji, bywają konstruowane w zbliżony sposób, właśnie poprzez odwoływanie się do wspólnych elementów światopoglądowych, do wspólnych pytań, stawianych przez myślicieli, do wspólnoty zainteresowań, a wreszcie do wspólnoty wartości, uważanych za najważniejsze i ujawniających się poprzez działania w praktyce.

Wśród wartości uznawanych i preferowanych przez oświecenie, konstytutywnych dla niego, odnaleźć można wiele takich, których akceptacja stanowi warunek przynależności do grona humanistów, choć o niej nie przesądza. Do nich należą m.in. wolność, humanitaryzm (w znaczeniu: ludzkość), edukacja, doskonałość (perfekcyjność) czy tolerancja. Każda jednak z tych wartości przybierała

jednak zróżnicowane postaci, wiązała się z innymi, konkretyzowała się na bardzo rozmaite sposoby. Powróćę do myśli Winckelmanna, od której rozpocząłem te uwagi. Problem stosunku do antyku był niewątpliwie kluczowy i dla humanizmu, i dla oświecenia. Podobnie kwestia postępu, tworząca podłoże sporów starożytników z nowożytnikami, uznawana za podstawowy składnik oświeceniowego projektu zmiany świata. Konflikt między naśladowaniem starożytnych a akceptacją postępu jako wartości jest wyraźnie widoczny, a jednak nie sposób odmówić autorowi *O sztuce u dawnych* ani statusu humanisty, ani przedstawiciela oświecenia.

Przywołany przykład wskazuje na niebezpieczeństwo łatwego czy pochopnego kategoryzowania, a może raczej na złożoność i skomplikowanie poszczególnych przypadków, sytuacji osób, charakteru programów i dokonań. Dlatego punktem wyjścia do ocen i klasyfikacji powinno być każdorazowo badanie miejsca danego autora w jego historycznym kontekście, a więc lektura tekstów „odrywająca” je od dzisiejszego dyskursu i przywracająca je współczesnej im siatce pojęć. Taki właśnie charakter ma ujęcie proponowane przez Tzvetana Todorova w książce *Ogród niedoskonały. Myśl humanistyczna we Francji*:

Myśl autorów – twórców doktryny nie zmieniła się radykalnie w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat; przeciwnie, wydała mi się ona dużo bogatsza i głębsza od owej wulgaty „humanistycznej”, jaką odczytać można w dzisiejszym języku potocznym. Humanizm jest podskórną ideologią współczesnych państw demokratycznych i właśnie ta jego wszechobecność sprawia, iż schodzi na dalszy plan i banalnie¹⁴.

Przeświadczenie Todorova o obecności humanizmu w dyskursie politycznym, ideologicznym dzisiejszej demokracji wydaje się nieco deklaratywne. Ważniejsze jest natomiast podkreślenie znaczenia tradycji humanistycznej, przy czym na pierwszym planie znalazły się u Todorova – posługującego się wyłącznie materiałem

¹⁴ T. Todorov, *Ogród niedoskonały. Myśl humanistyczna we Francji*, tłum. H. Abramowicz, J.M. Kłoczowski, Warszawa 2003, s. 13–14.

francuskim – trzy okresy świetności myśli humanistycznej: „renesans, oświecenie i okres tuż po rewolucji francuskiej”, i odpowiednio trzej autorzy: „Montaigne, który stworzył pierwszą spójną wersję doktryny; Rousseau, u którego osiągnęła ona swą pełnię; wreszcie Benjamin Constant, który umiał przemyśleć na nowo świat, wyłoniony z rewolucyjnej burzy”¹⁵. Znaczenie refleksji oświeceniowej i pooświeceniowej jest tu ewidentne. Oczywiście, perspektywa przyjęta przez Todorova odnosi się do Francji i myśli francuskiej, wymaga europejskiego kontekstu, ale może być przydatna do zastanowienia nad polskim modelem relacji oświecenia i humanizmu, jednocześnie podpowiadając, jak wspomniałem, pewne metody i sposoby postępowania, którymi można się posłużyć ze świadomością odmienności sytuacji.

Podstawowa kwestia, nad którą należałoby w przyszłości głębiej się zastanowić, a którą chcę tylko zasygnalizować, dotyczy ciągłości funkcjonowania tradycji humanistycznej w polskiej kulturze. Głębokość saskiego kryzysu w sferze edukacji czy kultury może stanowić przedmiot dyskusji, ale zaburzenie mechanizmów transmisji kulturowej w pierwszej połowie wieku XVIII stanowi czynnik zasadniczo określający charakter elementów humanistycznych w polskim oświeceniu i sposób ich funkcjonowania. Podobnie na pełne odsłonięcie zasługuje ich znaczenie w dobie kryzysu po utracie niepodległości oraz funkcjonowanie w wersji oświeceniowej czy późnooświeceniowej jako składnika tradycji narodowej w pierwszych trzech dekadach XIX stulecia. Te dwa załamania ciągłości rzutują na odmienność polskiej perspektywy wobec europejskiej: konstatacja tej odmienności otwierać może dalsze rozważania o charakterze komparatystycznym.

Ekspozowane miejsce powinno przypaść w badaniach polskiego humanizmu w dobie oświecenia dociekaniom z zakresu historii idei, odnoszącym się do zasadniczych wartości z tego obszaru, o których mowa była wcześniej, takich jak edukacja czy tolerancja. O ważności tego typu badań świadczy obszerna monografia Anny Grzeńkowiak-Krwawicz dotycząca funkcjonowania pojęcia

¹⁵ *Ibidem*, s. 14.

wolności w myśli politycznej Rzeczypospolitej XVIII wieku¹⁶. Niewątpliwie przydatne wydają się również poszukiwania innego typu, odnoszące się do funkcjonowania w Rzeczypospolitej zainteresowań antykiem, sposobów jego wykorzystywania w dyskursie publicznym, przekształceń, jakim ono podlegało. Inne pole rozważań stanowi stosunek oświeconych do tradycji humanistycznej, polskiej i europejskiej, rozpoznanie, w jakim stopniu miała ona charakter inspirujący. Następny – próba zbadania obszaru kontaktów polskiego oświecenia ze współczesną mu europejską myślą humanistyczną; podobnie jak i w poprzednim zakresie prace szczegółowe i próby ujęć scalających istnieją, lecz konieczność ich kontynuowania jest dobrze widoczna.

Jeszcze dwie sugestie dotyczące zadań badawczych: pierwsza z nich dotyczy szeroko rozumianej sfery edukacji, na którą należałoby spojrzeć zwłaszcza w związku z realizowanymi programami i przygotowywanymi podręcznikami. Druga natomiast odnosi się do potrzeby prowadzenia rozważań nad humanistycznymi postawami i elementami światopoglądu wybitnych postaci z szeroko rozumianego obszaru sztuki i kultury doby oświecenia. Rozważania te pozwoliłyby określić różnego typu „echa klasyczne” czy wpływy w dokonaniach tychże postaci, ale i miałyby nastawienie przekrojowe i całościowe. Oczywiście, wskazuję tu tylko wybrane propozycje badań, które – jak sądzę – przynosiłyby wartościowe efekty.

Utrata niepodległości stanowiła w polskich warunkach sygnał klęski jednocześnie pewnego programu politycznego i pewnego zamierzenia społeczno-antropologiczno-kulturowego. Polityka wzięła górę i odcisnęła silne piętno na wartościowaniu w historycznej świadomości narodowej wydarzeń, które nastąpiły między 1795 a 1835 r., między utratą niepodległości a upadkiem powstania listopadowego, przyczyniając się tym samym do stworzenia na długie lata wyrazistego i jednowymiarowego obrazu oświecenia ujmowanego właśnie – między innymi – jako projekt zmierzający

¹⁶ A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006.

do przekształcenia charakteru narodowego, do fundamentalnej zmiany kulturowej. Spojrzenie na humanistyczne składniki polskiego oświecenia, odsłonięcie ich znaczenia i roli powinno okazać się bardzo pomocne w kształtowaniu całościowego obrazu polskiej historii – i historii kultury – wieku XVIII i początków XIX; obrazu uwolnionego z obciążeń i uwarunkowań powodowanych przez tendencyjność politycznych ocen, zakorzenioną w dyskursie czasów dawnych i przekazywaną w mocno ustereotypizowanej postaci naszej współczesności początków XXI w. Odkrywanie i badanie humanistycznych elementów kultury XVIII w. powinno zatem przyczynić się do poznania ambitnego, zamierzonego na wielką skalę polskiego oświeceniowego projektu uczynienia Rzeczypospolitej i jej mieszkańców częścią europejskiej nowoczesności.